

**EL EREMITISMO EN LAS EPOCAS  
VISIGODA Y ALTOMEDIEVAL A TRAVES  
DE LAS FUENTES LEONESAS**

**I**

**Por Isabel Corullón**

## INTRODUCCION

En este trabajo hemos pretendido profundizar en un aspecto del desarrollo del Cristianismo y la Iglesia en la Península en la época visigoda y en los siglos altomedievales. Aunque nuestro estudio se centre en las fuentes procedentes del territorio leonés, no hemos perdido de vista en ningún momento las fuentes contemporáneas del resto de la Península. Por ello pensamos que las conclusiones pueden hacerse extensivas al marco peninsular (1).

Antes de comenzar, creemos conveniente hacer unas breves consideraciones referentes al contexto histórico en el que surge y se desarrolla el eremitismo. Durante el Bajo Imperio y en la época visigoda, existían en la Península grandes desigualdades en cuanto a la organización social y las bases económicas, entre las regiones del Sur y del Este, y las del Centro y el Norte. Esto era el resultado de una romanización poco uniforme, que permitió, por ejemplo, la pervivencia de tribus y clanes en el Norte y Noroeste, y concretamente en el territorio leonés, después de la conquista romana y durante la época imperial. A partir del siglo III se produce en el Imperio la crisis de la vida urbana, de lo cual derivaron cambios económicos, sociales y políticos, pues la ciudad había venido funcionando como base de la organización social y económica, así como de la Administración. Estas transformaciones dieron lugar al desarrollo en la época visigoda de las bases de una sociedad feudal, situación en la que se integró plenamente la Iglesia hispana. En un primer momento quedaron al margen de este proceso las comunidades aldeanas de las áreas poco romanizadas, que no se verían afectadas por la feudalización hasta los siglos altomedievales (2).

Este sería el contexto sobre el que se llevó a cabo la cristianización, así como la aparición y desarrollo del monacato. El Cristianismo, al igual que la romanización, arraigó primeramente en las áreas urbanas, conociéndose la existencia de comunidades cristianas desde el siglo III. En las zonas rurales, y especialmente en las regiones poco romanizadas, su penetración fue muy tardía, llevándose a cabo en plena época visigoda, y prolongándose en algunos casos hasta los siglos altomedievales (3). Por lo que se refiere al monacato, hace su aparición en el siglo IV, en un estadio poco evolucionado,

---

(1) La bibliografía sobre el eremitismo peninsular es bastante escasa. El trabajo más importante es el de M. C. Díaz y Díaz, *La vida eremítica en el reino visigodo, España Eremítica, Actas de la IV Semana de Estudios Monásticos, Leire, 1963, Analecta Legerensia, I*, Pamplona, 1970, pp. 48-62. Entre los estudios de carácter local: A. Quintana Prieto, *El eremitismo en la diócesis de Astorga, España Eremítica*, pp.377-455.

(2) Ver A. Barbero - M. Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Barcelona, 1974, y *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1978.

(3) Sobre la cristianización, Díaz y Díaz, *En torno a los orígenes del cristianismo hispánico, Las raíces de España*, editado por J. M. Gómez Tabanera, Madrid, 1967, p. 434 y ss.; J. González Echegaray, *Orígenes del Cristianismo en Cantabria*, Santander, 1969.



con formas muy elementales de vida comunitaria, y por ello muy relacionado con lo eremítico. En el siglo V comenzaría a desarrollarse el monacato cenobítico, vinculado al mundo urbano, pero paralelamente el eremitismo mantendría su importancia en las áreas rurales poco romanizadas, entre las que se hallaba buena parte del territorio leonés, donde estaba en pleno desarrollo, desempeñando a la vez una importante tarea evangelizadora. Con el auge de la vida monástica en comunidad, bien controlada por la autoridad episcopal, al contrario de lo que sucedía respecto al eremitismo, nace una postura de oposición frente al monacato eremítico, que marcará el último siglo de la época visigoda (4). Todos estos aspectos los veremos reflejados en los testimonios que analizaremos a continuación, a través de los cuales creemos que es posible profundizar en el tema del eremitismo.

## LA EPOCA VISIGODA

### LAS OBRAS AUTOBIOGRÁFICAS DE SAN VALERIO

Constituyen una de las principales fuentes de la época visigoda para conocer el eremitismo (5). Debido a su carácter autobiográfico aportan testimonios muy directos, de gran valor. Aunque se aprecia en estos escritos una buena carga de apasionamiento y tendenciosidad, no por ello dejan de ser útiles, ya que no hemos pretendido juzgar las acciones de Valerio, sino analizarlas en relación con el contexto al que respondían, que permite su interpretación. Para situarnos en dicho contexto, nos han sido muy útiles otras fuentes escritas de la época, como las reglas monásticas del Noroeste, la *Vita Sancti Emiliani*, de Braulio de Zaragoza, y los cánones conciliares, principalmente.

En el conjunto de los escritos de San Valerio, hay tres obras que tienen carácter autobiográfico. De ellas son las principales las conocidas corrientemente con los títulos de *Ordo Quaerimoniae* y *Replicatio Sermonum*. Estas obras serían escritas para la instrucción de los monjes del Rufianense. Son muy interesantes, porque ofrecen testimonios muy directos sobre la vida eclesiástica del territorio berciano en la segunda mitad del siglo VII, época en la que vivió su autor.

Para seguir la trayectoria de Valerio a través de lo que expone en sus obras, hay que leer simultáneamente el *Ordo* y la *Replicatio*. Esta fue escrita con posterioridad a aquélla, y en muchas ocasiones la complementa (6).

Valerio, tras pasar un tiempo en el cenobio Complutense, no sintiéndose satisfecho, buscó la vida solitaria en un lugar desierto situado entre Astorga y el término de Castro Pedroso: "*Necessitate compulsus inter Asturicensis urbis et Castrum Petrensis confinio ad eremi deserta confugiens, iuxta duritiam nequitiae cordis mei repperi saxum locum Deo sacratum eminente celsitudine in montis cacumine situm ad humana habitatione desertum, austeritate immensae sterilitatis arentem cunctae argis densitate desertum...*" (7).

Por tanto se instalaría en una cueva o refugio rocoso en lo alto de un monte, en un paraje que se nos describe como auténticamente solitario. Pero en la *Replicatio* introduce unos interesantes matices: "*Cumque in excelsi montis cacumine stulta populi sacrilega caecitatis dementia profana dae-*

(4) La bibliografía sobre el monacato aparece recogida por Díaz y Díaz, *La vida eremítica en el reino visigodo*, nota 1.

(5) La mejor edición es la de C. M. Aherne, *Valerio of Bierzo, an ascetic of the late visigothic period*, Washington, 1949.

(6) Así lo puso de manifiesto Fernández Alonso, que ha realizado el estudio más importante que poseemos sobre San Valerio; Sobre la autobiografía de San Valerio y su ascetismo, *Hispania Sacra*, II, Barcelona, 1949, pp. 259-284.

(7) *Ordo Quaerimoniae*, I, Aherne, ob. cit., 16-20.



*monum delubra impie atque insipienter paganorum rito excoleret, fidelium christianorum ope tandem probosa obscenitas destruitur, opeque omnipotentis Domini in nomine Sancti Felicis martyris basilica construitur. Hic vero locus licet, ut supra declaratur sit summae necessitudinis penuria occupatus...*" (8). De este texto se deduce que el lugar descrito como desierto, habría sido siempre frecuentado con motivo de la celebración de ritos paganos en el santuario allí existente, en lo alto del monte. Esta misma función religiosa sería confirmada con la cristianización, a través de la iglesia de San Félix. Este es un típico ejemplo de lo que ocurriría con otros muchos santuarios paganos. Lo que no queda claro es si la destrucción de aquellos altares y la edificación de la iglesia, fueron anteriores o posteriores a la llegada de Valerio. En relación a este problema podemos entender, en el primer párrafo aludido, la expresión "*locum Deo sacratum*" como referente a la existencia allí de una iglesia. Todo ello nos hace interpretar las palabras "*ad eremi deserta confugiens*" con un sentido relativo. Lo que sí parece seguro es que se trataba de un lugar situado en un monte, separado del núcleo de población más próximo: "*Dum olim ope humanae consolationis destitutus in supradicto acrae necessitudinis monte...*", o "*...in devexo lateris descendenti de supercilio montis clamavi...*" dirá en diversas ocasiones Valerio, refiriéndose a la naturaleza del lugar (9).

Al narrar el sueño de la matrona Teodora, nos muestra a ésta acudiendo a la iglesia de San Félix. Quedando mal herida por el asta de un toro, se le aparece dicho santo "*...veniens e contra ecclesiam Sancti Felicis per desertum*". Más adelante, Valerio nos habla así del lugar donde él vivía: "*...dum ex adverso eiusdem basilicae voluissem pro necessaria causa egredi per posticulum in deserto...*" (10). Podemos deducir de todo ello que se había instalado en un refugio rocoso situado cerca, concretamente enfrente, de la iglesia de San Félix. El término *desertum* lo emplearía para indicar un lugar abierto, lugar solitario sólo en sentido relativo. Dada la cercanía de la celda de Valerio respecto a la iglesia de San Félix, podríamos considerarlo recluso de ésta.

En aquel lugar recibió Valerio a un primer discípulo, clérigo, al que despidió poco después. Su necesidad, de la que tanto se quejara al comienzo, cesó cuando comenzó la veneración de los fieles hacia él. Estos le enviaban a sus hijos para que los instruyera, y en recompensa, le proporcionaban todo lo que precisaba. Estos fieles acudirían con alguna frecuencia a la iglesia de San Félix, como se aprecia en el episodio de Teodora. Pero en invierno, Valerio volvía a quedarse sólo y en la miseria, salvo cuando se ofreció a acompañarle el desgraciado *religiosus pauper*, que moriría de hambre y de frío. En esta situación recibiría con júbilo a Juan, de cuya llegada nos habla en la *Replicatio Sermonum*. En el Ordo no aparece este personaje, pero se pueden relacionar ciertos pasajes de esta obra en los que Valerio es el único protagonista, con otros de la *Replicatio*, referidas a los mismos hechos, en los que intervienen Juan y Valerio. La aparición de Juan se narra de esta manera: "*Videns autem omnipotens Deus tantam cladis penuria atque tantae desolationis miseria infaustum tabescere animam meam, excitavit quendam adulescentem... nomine Iohannem... ille vero... sanctaeque religionis desiderio afflatus elegit potius spiritualibus nuptiis copulare Deo... et ita est in timoris Domini confessione fundatus, ut sicut voluntaria caritate, ita in cuncta necessitudinis tribulatione et in omnibus habere participem*" (11). Por tanto Juan se unió a Valerio para llevar una vida entregada a la religión, fundándose entre ellos un vínculo espiritual y a la vez material, por el cual compartirían todas las cosas, tanto las penalidades como los bienes recibidos de la caridad. A esta comunidad constituida por Juan y Valerio, a la que denominará en otro pasaje *societatem nostra*, comenzó a acudir una multitud de

(8) *Replicatio Sermonis*, 1, Aherne, ob. cit., 7-13.

(9) *Replicatio Sermonis*, 2, 2-3, 12-13.

(10) *Replicatio Sermonis*, 3, 21-22; 5, 4-5.

(11) *Replicatio Sermonis*, 7, 1-13.



fieles: "...coepit se ibidem diversa utrumque sexu, caterva confluens glomerare meae quoque infelici adjutorium praebere, obsequium impendere vel stipendia ministrare" (12).

Es decir, se trataba de una muchedumbre de ambos sexos que ofrecían a Valerio y a Juan su ayuda, los declaraba su sumisión, y los administraban bienes. Es interesante observar la identificación de la expresión "*obsequium impendere*" con las que aparecen en las fórmulas de encomendación, que se encuentran empleadas constantemente en las leyes civiles visigodas y en los cánones conciliares para referirse a las relaciones de dependencia personal, tanto de los laicos como de los eclesiásticos (13). La palabra *stipendium* es también muy significativa. Indicaba la retribución o soldada que se concedía por unos servicios prestados. En origen era la paga dada a los soldados del ejército romano, en moneda, y que después pasó a ser en especie, convirtiéndose posteriormente en una entrega de tierras, de acuerdo con la evolución económica que se produjo en el Bajo Imperio. En la Iglesia visigoda *stipendium* era lo que se daba a los clérigos en pago a sus servicios religiosos, pasando también de ser una cantidad en dinero o de bienes muebles, a bienes inmuebles (14). En el texto que comentamos "*stipendium ministrare*" se referiría a la contribución económica que recibiría Valerio al lado y como consecuencia, de la sumisión de sus fieles, y parece indicar que se trataba de bienes muebles.

Estos hechos provocaron la envidia y la ira de Flaíno, el presbítero que tenía a su cargo la iglesia de San Félix. Esta reacción estaba justificada, pues Valerio y Juan le estaban disputando los feligreses. El pequeño templo regentado por Flaíno había sido fundado por un grupo de cristianos. Dicha iglesia era por tanto de fundación particular. Sobre el carácter que pudo tener esta iglesia, conviene recordar las palabras de Martínez Díez: "La Iglesia visigoda, fuera de la ciudad episcopal, no nos aparece jerarquizada en parroquia, al estilo de los *pievi* italianos, e iglesias o basílicas no parroquiales, sino que cada basílica consagrada era un centro autónomo de vida cristiana con su propio clero, patrimonio y administración de los sacramentos, sólo dependiente jurisdiccionalmente del obispo. Una basílica consagrada no dependía de ninguna otra bajo ningún aspecto, y a su vez, creemos más probable, no ejercería derechos exclusivos, que hoy llamamos parroquiales, sobre una parte determinada del territorio, ni aun de los fieles; bastaba pues la consagración por el obispo de una nueva basílica con su patrimonio y su clero para que surgiera otro centro jurídicamente igual al preexistente, y los fieles se dividieran entre el uno y el otro por razones de emplazamiento o vinculación económica. Paradójicamente, creemos poder afirmar que todas las iglesias eran parroquias en cuanto dependían directamente del obispo y que ninguna lo era en cuanto no ejercían derechos exclusivos territoriales" (15).

Así pues, tanto las iglesias de fundación particular como las iglesias monásticas, funcionaban como parroquias, sin ningún tipo de subordinación o inferioridad jurídica respecto a las iglesias fundadas por iniciativa episcopal. Aunque es necesario precisar que utilizamos el término *parroquia* con un sentido distinto al que tiene actualmente. La ausencia del principio de territorialidad en las parroquias, estaba directamente relacionado con la libertad de elección del párroco (16). La iglesia de San Félix tendría funciones parroquiales, pero no sería el único templo que existiera en aquellos contornos.

(12) *Ordo Quaerimoniae*, 2, 3-6.

(13) Barbero - Vigil, *La formación del feudalismo...*, p. 103.

(14) Barbero - Vigil, *La formación del feudalismo...*, p. 122 ss.

(15) G. Martínez Díez, El patrimonio eclesiástico en la España visigoda, *Miscelánea Comillas*, Comillas, 1959, pp. 52-53. Respecto a estas cuestiones, hay que recordar que en la época visigoda se permitía la relajación de las normas referentes a la consagración de los templos. En la epístola del Papa Vigilio a Profuturo de Braga, de 538, y recogida en la Hispana, se aceptaba como válida la consagración de una iglesia con la sola celebración de la misa sobre su altar, permitiendo que se prescindiera de la intervención episcopal. Tejada y Ramiro, *ob. cit.*, II, c. I.

(16) Fernández Alonso planteó ya este asunto, y su relación con las iglesias monasteriales; *La cura pastoral*, p. 213.



Los fieles no acudirían allí con continuidad. Valerio narra cómo en invierno quedaba solo, pues no se acercaba hasta allí ninguno de sus fieles. La iglesia de San Félix se situaba igualmente en lo alto de un monte, y durante el invierno tampoco sería frecuentada. Había por tanto una total voluntariedad entre los fieles para asistir a una u otra iglesia. En función de los servicios pastorales que prestaba Flaíno, recibiría una compensación económica voluntaria por parte de los fieles, aparte de los *stipendia* que recibían los clérigos, que en el caso de las iglesias propias estaban constituidos por las rentas o frutos del patrimonio inmueble con que había sido dotada la basílica por sus fundadores (17). Esto se llevaba a cabo siempre que las iglesias hubiesen sido dotadas tal como dictaban los cánones, pero hay que imaginar que se producirían numerosas irregularidades.

La ira de Flaíno era explicable, pues Valerio y Juan le estaban privando de rentas que siempre habrían correspondido a la iglesia que él regentaba. La situación se hizo tan tensa, que Flaíno inicia la persecución de Valerio y Juan, teniendo que esconderse éstos en un lugar solitario. Finalmente, instigados por Flaíno, unos bandidos los atacan. Juan quedó mal herido y volvió a su lugar de origen para recuperarse. Valerio, también herido, fue llevado por sus fieles a la finca de Ebronauto, y después se encerraría como recluso en la iglesia allí existente. Más tarde marcharía de allí para instalarse junto al monasterio Rufianense. A Juan, una vez recuperado, no le fue permitido unirse a él, y volvió junto a Castro Pedroso, al lugar donde constituyera junto con Valerio un monasterio. Pero en su ausencia se había producido allí un incendio, ardiendo tanto la iglesia como la celda. Esto indica que la concavidad rocosa en que se hallaban estaría completada con una construcción de madera o paja. Los sucesos comentados se recogen en el siguiente párrafo: "*Et dum ego supra dicto ordine ad idem loca, duce Domino, in cellula beatissimi Fructuosi fuisset perductus, et ille non fuisset permissus. Et quia de saepe dicto monte me discedente recessit et assiduus populi concursus, cum autem de stercora animalium dudum occurrentium hominum deliciosus in eodem loco excrevisset foenus, veniens ignis per desertum per idem foenum ingressus, cuncta habitacula cum ipsa cencremavit ecclesia*" (18).

A consecuencia de ello, Juan construyó una nueva iglesia, en la cual el obispo le consagraria sacerdote contra su voluntad: "*Ihoannes... novum construit monasterium in quo eum episcopus ordinavit contra voluntate sua presbyterum*" (19).

En este pasaje queda bastante claro el carácter que tenían las funciones desempeñadas por Juan y Valerio de cara a aquellos fieles. La atracción que ejercían dio lugar a que desempeñaran funciones pastorales, junto a las propiamente monásticas. Y ello a pesar de que se hicieran en torno a un oratorio que no había sido consagrado. Con la ordenación de Juan, el obispo quiso integrar en el régimen diocesano a éste, con las funciones que desempeñaba y el templo que atendía. Con ello se limitaba a aceptar la situación existente de hecho, ya que no de derecho.

Con este ejemplo hemos podido ver que en las áreas rurales del Norte de la Península, podían originarse iglesias a partir de la celda en que vivían uno o dos eremitas. Estos solían edificar junto a sus celdas un pequeño oratorio con un altar, en el que celebrarían actos de culto. Este oratorio, por diversos motivos, sería muy frecuentado por los habitantes de los lugares vecinos. En este caso incidía el hecho de que se levantara junto a un antiguo santuario pagano, y también la popularidad y atracción que ejercían los eremitas, que no existía en el caso de Flaíno.

Por lo tanto, se constituía en torno a los eremitas un centro de culto, que agrupaba a su alre-

(17) IV Concilio de Toledo, c. 33, Tejada y Ramiro, *Colección de cánones de la Iglesia Española*, Madrid, 1848-1850, II.

(18) *Replicatio Sermonis*, 6, 26-32.

(19) *Replicatio Sermonis*, 6, 33-35. Creemos que queda suficientemente claro que Juan no volvió junto a Valerio.



dedor una comunidad cristiana. Y, a pesar de no estar consagrado por el obispo, ni atendido por un presbítero, funcionaba como una iglesia monasterial, y a la vez como un embrión de parroquia. La autoridad diocesana se adaptaría siempre con posterioridad a esta situación, intentando integrar estas células eclesiásticas bajo su jurisdicción. La resistencia de Juan a su ordenación es una actitud muy típica de los eremitas, como se aprecia en San Millán, que vivió en el territorio riojano entre los siglos V y VI (20). Respondería por una parte a su humildad, no sintiéndose aptos para desempeñar tan importante cargo, pero también a un desprecio por la jerarquía eclesiástica y el orden material en que se sustentaba.

A los ojos de Valerio, Juan siguió siendo un monje. El carácter monástico de su fundación se refleja en el uso indistinto de los términos *ecclesia* y *monasterium* en los textos que hemos transcrito más arriba. Juan tuvo su primer converso en Saturnino, que con sus ayunos y penitencias, pronto atrajo al monasterio la veneración de los fieles, que hasta entonces no habían concedido a Juan en esta segunda etapa (21). De nuevo son las muestras de ascetismo el elemento fundamental de atracción. La nueva categoría de Juan habría tenido un efecto adverso en este sentido. No volvemos a tener más noticias de Juan hasta más avanzada la obra de Valerio, cuando nos narra su muerte (22). Este sería el desenlace de la confrontación que se había desarrollado entre Flaño y Valerio, y que después hay que imaginar continuaría con Juan, disputándose el favor de los fieles.

Volvamos a Valerio, que permaneciera durante un largo periodo de tiempo en Ebronauto, como recluso en una celda junto al altar de la iglesia allí existente. Pero Ricimiro, el propietario de Ebronauto, destruyó la capilla, y con ella la celda de Valerio, con el propósito de construir una iglesia mayor, de la cual pretendía hacer presbítero a Valerio. Pero éste consideró tal posibilidad como algo nefasto: "...elegit... ut me quasi secularibus illecebris captum multis opulentiae stipendiis dilatum pro maioris ruinae interitum ipsius ecclesiae ordinaret presbyterum" (23). Valerio rechazaba la dignidad presbiteral porque ésta significaría participar de las riquezas mundanas. Con ello no hacía sino rechazar el orden material de la Iglesia, alabando al mismo tiempo las virtudes de la pobreza. Esta actitud se relaciona con la de San Millán, que como presbítero en Vergeggium, distribuyó los bienes de la Iglesia entre los pobres. Esto le llevó a enfrentarse con los clérigos, y con el obispo de Tarragona (24). Este rigorismo mostrado por los eremitas coincide con la postura que, unida a una oposición al alto clero, mantuvieron muchas sectas heréticas del Bajo Imperio, como el donatismo y el montanismo frigio. También existió esta postura en los comienzos del monacato egipcio (25).

Valerio, a pesar de haber permanecido durante un tiempo en la finca de Ebronauto, parece que no se hallaba ligado de ninguna forma a los señores de aquélla, por lo cual se trasladaría después, libremente, a las cercanías del monasterio Rufianense, donde se instalaría en la misma celda que ocupara Fructuoso.

Para seguir la trayectoria de Valerio en este periodo, existen muchas complicaciones. Creemos que no hay ningún elemento que nos permita establecer un orden y una correlación entre los hechos narrados en el *Ordo Quaerimoniae* y en la *Replicatio Sermonis*. Fernández Alonso trató de introducir un lazo de unión entre ambas obras a través de la figura de Juan. Este aparece en la *Replicatio* como

(20) L. Vázquez de Parga, *Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi Vita Sancti Emiliani*, Madrid, 1943, 12.

(21) *Replicatio Sermonis*, 7, 36-45.

(22) *Replicatio Sermonis*, II, 16-19.

(23) *Ordo Quaerimoniae*, 5, 11-14.

(24) Vázquez de Parga, *ob. cit.*, 12 y 13.

(25) Barbero - Vigil, *Sobre los orígenes sociales...* p. 189; W. H. C. Frend, *Town and country in early christianity*, en *Town and country in early christian centuries*. London, 1980.



discípulo de Valerio, siendo luego ordenado presbítero, como hemos visto. En el *Ordo* aparece otro individuo llamado Juan como sirviente de Valerio ("*minister meus*") y con la condición de diácono. El hecho de que ambos mueran degollados, ha dado lugar a su identificación, a pesar de lo problemática que sería la personalidad de Juan en tal caso (26). Pensamos que esta identificación no es correcta. Juan, primero compañero de Valerio y luego presbítero al frente de su monasterio, moriría asesinado por "*quodam iniquissimo rustico... in praedicto suo monasterio ante sanctum altarium in oratione postratum*" (27). La noticia le llegaría a Valerio porque no debía ser mucha la distancia que los había separado. Resultaría contradictorio que Juan hubiera vuelto junto a Valerio para ponerse a su servicio. Además su figura, como ya dijimos no aparece en el *Ordo* anteriormente.

Debido a todas estas dificultades, en esta etapa de la vida de Valerio nos referiremos sólo a los hechos que consideremos de interés para el objeto de nuestro estudio, agrupándolos por temas.

Uno de ellos es la rotunda oposición de Valerio a la jerarquía eclesiástica. Se aprecia en el pasaje en que aparece el obispo de Astorga, Isidoro, intentando llevarle a un concilio de Toledo: "*...pestilentissimum virum Isidorum, Asturicensem episcopum, supplantans eum ut me quasi per fraudulentae laudis instictum ad publica Toletanae urbis perduceret, et dum sic veniret immissus ab inimico, ut me mitteret in commotionis interitum et aliorum fratrum pessimum irrogaret scandalum*" (28). El calificativo que otorga al obispo es ya bastante significativo de la opinión que le merecía. Pero en este pasaje no se ha de entender sólo como una enemistad personal, sino que la actitud de Valerio sería la misma respecto al conjunto de las autoridades eclesiásticas, considerando los concilios de Toledo como un motivo de perdición.

Sus relaciones con los monjes del Rufianense constituyen uno de los temas principales en esta etapa de la vida de Valerio. Las quejas de éste por la animadversión de dichos monjes son numerosas. Habiéndose arruinado la celda en que vivía, durante tres años permaneció allí sin que nadie le ayudara a cubrirla, hasta que finalmente fue auxiliado por algunos fieles. Entre ellos estaba el rico Basiliano, que le regalaría dos caballos (29). Habiendo recibido el primero de los caballos a través de su criado Juan, el prepósito del monasterio hizo que se lo arrebataran. Pero no lo lograron. Posteriormente intentaron los monjes despeñar ambos caballos, pero éstos se salvaron. Poco después se producía el asesinato de Juan, posiblemente por un monje ("*unus ex eorum collegio*") (30). Era lógico que el prepósito del Rufianense reaccionara así. Valerio se había instalado cerca de allí como recluso, lo cual debiera haber supuesto su aceptación de la disciplina del monasterio, incluyendo también todo lo referido a la organización económica. En la *Regula Monachorum* de San Fructuoso se prohibía al monje tener cualquier objeto de su propiedad (31). El prepósito habría mirado desde el principio con animadversión a Valerio, pues éste, como cualquier otro eremita o recluso, representaba un peligro para el mantenimiento del orden y de la jurisdicción abacial, dada la libertad con que aquéllos obraban. De ahí el abandono a que sometieron a Valerio cuando éste necesitara su ayuda. La posesión de los caballos, así como el hecho de disponer de un criado, estaban totalmente en contra de la disciplina que regía en el monasterio. Valerio no podría o no querría comprender la razón de aquel comportamiento de los monjes, ni la existencia de la autoridad del abad del Rufianense sobre todos los reclusos asentados en sus inmediaciones. Se resistía a reconocer esta jurisdicción abacial que se

(26) Fdez. Alonso, *Sobre la autobiografía de San Valerio*.

(27) *Replicatio Sermonis*, 14, 16-19.

(28) *Ordo Quaerimoniae*, 7, 42-48.

(29) *Ordo Quaerimoniae*, 8.

(30) *Ordo Quaerimoniae*, 9.

(31) Regla de San Fructuoso, *Santos Padres Españoles*, II, c. VI, p. 147.



sustentaba en el hecho de estar al frente de un gran dominio. Sin embargo, posteriormente vino un periodo de buenas relaciones entre Valerio y aquel cenobio. Nos cuenta que llegó a presidir su altar, aunque nunca llegara a vivir en el monasterio, ya que continuó en su celda. En esta etapa Valerio debió representar en cierto modo el papel de padre espiritual de los monjes del Rufianense. Es en este momento cuando escribe sus obras autobiográficas y hagiográficas, para colaborar en la formación de aquéllos, difundiendo los ideales ascéticos del monacato oriental (32).

Vamos a centrar nuestro interés a continuación en la trayectoria de Saturnino, el que fuera discípulo de Juan y que después pasó a serlo de Valerio. Es interesante, pues ejemplifica rasgos que debían ser comunes en el eremitismo de aquella época. Tras haber pasado algunos años junto a Juan, Saturnino acudió al lado de Valerio. La primera muestra de su actividad en aquel lugar cercano al Rufianense, fue la construcción de una iglesia en la roca donde solía orar San Fructuoso. Valerio accedió a este proyecto, y comenzaron ambos el trabajo con su propio esfuerzo. Pronto tuvieron la ayuda de fieles, junto con algunos obreros. Es muy interesante la descripción de la construcción de este oratorio: "*Cumque in eodem loco, quo nulla pateret planities, sed saxei ingentis pinnaculi discrimen praecipitis imminiret eandem egredientes leviter scinderunt rupem*", y le opusieron "...*brevis fabricae tantillum*". Un día un fragmento de roca se desprendió de lo alto de la Peña, e hirió en un pie a Saturnino. Todo esto indica que tal iglesia, que sería consagrada bajo la advocación de Santa Cruz y San Pantaleón, se había hecho a partir de un abrigo rocoso, de una forma similar a las numerosas iglesias rupestres existentes en diversos puntos de la Península (33). Esta iglesia sería consagrada inmediatamente, así como Saturnino ordenado presbítero: "*Sacrum Domino constructum est templum, quod a viro Dei reverentissimo Aurelio episcopo est cum omni diligentia Domino consecratum. Simulque huius aedis opificem Saturninum, ope Oomini, sacravit presbyterum*" (34).

Es curioso observar el respeto de Valerio hacia el obispo en este caso. Es posible que Valerio se refiriera a ellos según sus odios o simpatías personales. También interesa señalar que no existe resistencia a la ordenación por parte de Saturnino. La participación de los fieles en la construcción de la iglesia, permite pensar que en torno a ésta se formaría una comunidad cristiana. Este habría sido el motivo de la ordenación de aquél. Más adelante se nos habla de los milagros que realizaba Saturnino, con los que se ganaba la admiración popular. Para lograr un aprecio aún mayor, se recluyó en un estrecho ergástulo, alejándose de su iglesia, y del cual sólo salía para celebrar el culto (35). Finalmente, Saturnino abandonaría a Valerio. Una noche se llevó el asno que tenían para su servicio, cargándole con los libros que Valerio había escrito para la iglesia y otros bienes de ésta, marchándose para siempre (36).

Tal como Valerio nos presenta este personaje, nos aparece realizando una carrera progresiva hacia la fama y la admiración de los fieles, lo cual se traduciría en cuantiosas limosnas. Los continuos ejercicios ascéticos a que se sometía Saturnino no estarían encaminados totalmente a su propio perfeccionamiento, sino para ganarse la estima general. Es curioso ver que Saturnino no se resistió en absoluto a su ordenación como presbítero. Esta podría ser para él como el escalón más alto al que podía aspirar. Después, deseando librarse de Valerio, que debía tener mucho prestigio, se recluyó en un lugar aparte, y acabó marchándose lejos, llevándose objetos para celebrar el culto de la que fuera

(32) Ver sobre este tema, Díaz y Díaz, Sobre la compilación hagiográfica de San Valerio del Bierzo, *Hispania Sacra*, IV, Barcelona-Madrid, 1951, pp. 1-23.

(33) *Replicatio Sermonum*, 9, 15-19; 10, 1-3. Sobre las iglesias rupestres ver: M. Carrión Irún, El prerrománico en Santander, *La Edad Media en Cantabria*, Santander, 1973; E. Rubio, Eremitas en el Norte de Burgos, *KAITE*, 2, Burgos, 1981; F. Sáenz de Urturi, *Cuevas artificiales en Alava*, Vitoria, 1985.

(34) *Replicatio Sermonum*, 9, 19-23.

(35) *Replicatio Sermonum*, 13, 3-9.

(36) *Replicatio Sermonis* 14.



su iglesia. Así podría instalarse como presbítero y eremita a la vez, donde no tuviese a nadie que le hiciese sombra. Apoyándose en su condición presbiterial pensaría atraerse de una manera más definitiva a los fieles, que se dejaban ganar fácilmente por todo tipo de manifestaciones ascéticas externas.

La acción de Saturnino recuerda lo que se decía en el capítulo II de la *Regula Communis*, especialmente lo siguiente: "Acostumbran algunos presbíteros fingir santidad, y lo hacen no precisamente por la vida eterna, sino sirven a la Iglesia como asalariados, y con pretexto de santidad, buscan los emolumentos de las riquezas, en realidad no son guiados por el amor a Cristo, sino incitados por la gente vulgar; en tanto que temen por sus rentas e intentan dejar los demás lucros como para edificar monasterios, no hacen eso como los apóstoles, sino imitando a Ananías y Safira... lo que desean es presidir a los monjes, no serles de utilidad..." (37). Estas disposiciones podrían referirse a un contexto eremítico. A pesar de su tendenciosidad, así como la de lo escrito por Valerio sobre Saturnino, nos indican lo lucrativa que podía resultar la vida eremítica en combinación con el desempeño de las funciones presbiteriales.

Muchos individuos, dejando aparte los ideales de santidad, se sumarían a esta forma de vida por sus grandes ventajas, tales como la independencia frente a la autoridad de cualquier señor, la libertad de movimientos, y la posibilidad de vivir de la generosidad de los demás, al ser objeto de su admiración.

Esta visión, que sobre el eremitismo y las circunstancias anejas, hemos podido desarrollar a partir del análisis de las obras autobiográficas de Valerio, se completa con el análisis de los cánones conciliares de la época visigoda, que aportan testimonios muy apreciables, desde la óptica de las autoridades eclesásticas.

Las disposiciones conciliares sobre el monacato en general son muy abundantes, pero para el tema de nuestro estudio nos interesan solamente el canon número cincuenta y tres del IV Concilio de Toledo (633), y el canon quinto del VII Concilio de Toledo (646). Ambos se sitúan, como veremos, en un contexto de oposición al eremitismo.

El primero de ellos se refiere a los religiosos vagabundos, "*qui nec inter clericus nec inter monachus habentur*". Establece que los obispos deberían ponerlos bajo su control, destinándolos al clero o a los monasterios (38). Se puede observar en este canon, de entrada, que a los eremitas, a los que iría destinado, no se los denomina monjes, sino *religiosi viri*. Esto se debería a la evolución del significado del término monje, que en ciertos ambientes pasó a referirse esencialmente a los cenobitas. Esto significaría que los obispos reunidos en aquel concilio pretendían ignorar el monacato eremítico como tal. A pesar de ello, dictaban que sus representantes pasaran a formar parte del clero o se integraran en los monasterios. La primera de estas disposiciones hay que relacionarla con otras anteriores sobre la ordenación de los monjes. La más temprana de ellas es la que se encuentra en la carta del Papa Siricio a Eumerio de Tarragona (385) (39). La otra es la que aparece en el canon tercero del Concilio de Lérida (546), en el que se insistía en la conveniencia de la ordenación de los monjes para utilidad de la Iglesia. En el canon undécimo del Concilio de Tarragona (516) se había hablado del oficio clerical que desempeñaban algunos monjes. Estas disposiciones, así como la del IV Concilio de Toledo, harían referencia al papel que, de cara a las comunidades rurales, desempeñaban los monjes, incluidos los eremitas. Así lo pudimos observar en el ejemplo de Valerio y Juan.

Trece años después volvían a tomarse medidas para controlar el movimiento eremítico, en el

---

(37) Regla Común, II, 55-60, 68 p. 175, Santos Padres Españoles, II.

(38) IV Concilio de Toledo, c. 53, p. Tejada y Ramiro. Ob. cit. II, p. 303.

(39) J. Tejada y Ramiro, ob. cit. II, c. 13, p. 459.



VII Concilio de Toledo, pues las anteriores no habrían resultado eficaces. Se elaboró para ello un largo canon, dirigido, como indica el título, a los reclusos errabundos, a los que se distingue de los honestos. Recogemos a continuación la versión castellana de este canon, pues, dado su interés, lo consideramos más útil que resumir su contenido.

“Vemos que algunos, ignorando las tradiciones de los Padres u olvidándose de ellos, han caído en una inactividad tal, que por el uso execrable casi ha quedado abolido lo que fue mandado legítimamente, pues cuando los ignorantes quieren enseñar, ¿qué otra cosa descubren sino su ignorancia? Y porque obrando indebidamente apoyados en su presunción, anteponen su presuntuosa doctrina al deseo de aprender, se hace patente que no caminan a lo más alto del servicio, sino que sirven a la realización de la depravación. Por este motivo, decretando con justa severidad terminar con juicio oportuno semejantes abusos, mandamos que aquellos a quienes el afán de una vida santa tiene reclusos en celdas propias, y a los que ayudan estos santos propósitos, y sus méritos, y adorna su honradez, sigan tranquilamente, con el auxilio de Dios y nuestro favor. Pero a los que la pereza impulsa a semejante propósito, y no el conocimiento de la prudencia, y los que no están adornados de ninguna dignidad de vida, sino lo que es peor, los afea la ignorancia y deshonor la depravación de costumbres, decretamos que sean arrojados de aquellas celdas o de los lugares que habiten los vagabundos o se hallen los reclusos, por los obispos o los rectores de los monasterios de cuya congregación fueren o en cuya vecindad habitaren, siendo encerrados en los monasterios para que, meditando allí la doctrina del santo orden, puedan aprender primero lo que establecieron los Padres, para enseñar después lo adquirido por santa meditación, y sólo entonces, si llegan a ser fecundados por el fruto de la doctrina y de la obra santa, aspiren a lo más alto de la virtud, inmersos en el ejercicio de la santa intención. Y en adelante, a los que trataran de venir a este santo propósito, no se los concederá hasta que, formados primero en los monasterios y educados más plenamente según las santas reglas monásticas, puedan merecer la dignidad de una vida honesta y la posesión de una santa doctrina. Pero aquellos que fueran acometidos por una locura tan abominable, hasta el grado de andar vagando por lugares inciertos y deshonestos por la depravación de las costumbres, sabiendo que no tienen ni estabilidad de habitación, ni honestidad de pensamiento, una vez sean conocidos, si los sacerdotes o los ministros encuentran a los que vagabundean, los llevarán a los padres de los monasterios, si puede lograrse, para que los corrijan, y si esto fuera difícil, los persuadirán para que se instruyan, por la fuerza de su autoridad, para una vida honesta.” (40).

De este canon se desprenden varios temas de comentario. En primer lugar vamos a detenernos en cual sería la identidad de las personas a las que van dirigidas estas disposiciones. En el título se lee “*De reclusis honestis sive vagis*”. El nombre de recluso vendría dado por el encierro a que se sometían ciertos individuos en estrechas celdas, que solían estar situadas cerca de una iglesia o de un monasterio, pero no siempre. Esto es lo que se deduce del texto que comentamos. Así Díaz y Díaz considera que “los reclusos son personas retiradas del mundo, que voluntariamente se aíslan de la sociedad sin alejarse de ella. Este es un rasgo diferenciador respecto a los eremitas y anacoretas, en que la presencia del desierto como lugar de retiro los confiere el carácter de solitarios. El recluso suele encerrarse en un pequeño cubículo, en que apenas si puede moverse, al lado de una iglesia, urbana o rústica, o en las cercanías de un monasterio. En este segundo caso tenemos una dependencia del abad del mismo, que hace de padre espiritual del recluso, le orienta y le guía; en el primer caso, generalmente el recluso se autogobierna y autodisciplina” (41). De for-

(40) Canon 5, Tejada y Ramiro, *ob. cit.*, la versión que recogemos es la que realiza dicho autor, con algunas modificaciones nuestras.

(41) Díaz y Díaz, *La vida eremítica...* pp. 5-6.



ma diferente, aunque coincidiendo en algunos puntos, Pérez de Urbel había manifestado anteriormente que "El anacoreta, tal como le entiende San Isidoro, es lo mismo que el recluso; aquel que perfeccionado ya por los ejercicios de vida común, se aparta de las miradas de todos y se encierra en una celda... El recluso permanecía junto al monasterio y bajo la dirección del abad" (42).

Pero pensamos que no debe tomarse como rasgo diferenciador de la condición de los reclusos su encierro en una celda, y el lugar en que ésta se situaba. Tal como nos la describe el canon que comentamos, la figura del recluso presenta muchos más rasgos característicos. En primer lugar está el vagabundeo, que aparece ya en el mismo título del canon. Este carácter resulta contradictorio con la imagen tradicional del recluso. Las primeras líneas del texto hablan de que el género de vida de los reclusos, había sido recomendado por los Santos Padres, aunque aquellos con su práctica lo hubieran convertido en algo detestable. Se refieren a la vida ascética en soledad, que fue alabada por todos cuando era la forma primera y única de monacato. A continuación se dice en qué consistía su error: tales individuos intentaban acceder a una vida espiritual superior por sus propios medios, al margen de las doctrinas ya establecidas (*praesumptionem doctrinae discendi studiis*), que deberían haber aprendido en un monasterio. Además enseñaban sus experiencias (*indocti docere appetunt*) a unos fieles lo bastante numerosos, como para despertar la desconfianza de las autoridades diocesanas.

A continuación, dejando a un lado de las críticas a los reclusos de santos propósitos, se nos dice que el resto obraba así sólo por desidia, y señala su ignorancia y lo detestable de sus costumbres. Por ello se ordenaba que fueran arrojados de las celdas o los lugares que habitaban vagabundos o reclusos (*ab his adjici cellulis, atque locis in quibus aut feruntur vagi aut tenentur inclusi*). Es interesante señalar de nuevo que se refiere igualmente a unos que a otros, y que no sólo se intentaba perseguir a los errabundos, sino también a los que se mantenían en su celda. Todos deberían ser reclusos en los monasterios. Sujetar a los errantes, que no tenían un lugar de establecimiento fijo, era lo más difícil, por eso se insiste al final del canon en la necesidad de su control.

Otros testimonios sobre este tipo de monjes, que habitualmente se trasladaban de un sitio a otro, los encontramos en el mismo siglo VII. En la Regla de San Fructuoso, en un capítulo destinado a los monjes recién incorporados al monasterio, se dice que el monje no podría salir de allí sino con el permiso del abad o preposito. Aunque quedaba bastante clara la norma, añade: "*ceterum vicos villasque circuire adque ad saecularem posesionem accedere non licebit*" (43). Esta mención, hecha expresamente, indica que era un hábito frecuente entre los monjes de aquella región rondar los lugares habitados, en un contexto exclusivamente rural. Por tanto, los poblados o aldeas y los grandes dominios seculares, independientemente de que hubiese allí iglesias o monasterios, eran los lugares donde acudían los monjes. Ello nos indica que estos últimos tendrían un empeño por enseñar y predicar. La veneración que despertaban se traduciría en limosnas, que eran la base de su sustento.

Así San Millán, una vez formado en la vida ascética junto a Félix de Bilibio, se dirigió a la aldea de Vergeggio. Pero el ejemplo más elocuente es el que nos proporciona Valerio en sus escritos, sobre él mismo y sobre Saturnino.

Valerio estuvo en un primer momento en el monasterio Complutense, pero no pudo satisfacer allí sus deseos de índole espiritual. Por ello abandonó el cenobio, convirtiéndose posiblemente en un monje prófugo. Después se establece junto a una iglesia, en las cercanías de Castro Pedroso, en un lugar que, a pesar de esto, él consideraba muy apto para la vida solitaria. Ya vimos el sen-

(42) Pérez de Urbel, *Los monjes...*, II, p. 67, nota 1.

(43) Regla de San Fructuoso, c. XXII, 440-441, *Santos Padres Españoles*, II, p. 161.



tido relativo con que Valerio utilizaba el término *desertum*, por tanto, su condición de recluso no fue incompatible con la de eremita. Por circunstancias adversas abandonaría tal lugar para instalarse, igualmente como recluso, junto a la iglesia existente en la finca de Ebronauto. Finalmente, atraído por el prestigio de San Fructuoso, pasó a retirarse a la celda que éste ocupara junto al monasterio Rufianense, también como recluso. Todos estos desplazamientos responden a una manera de obrar propia de los monjes vagantes. Igualmente, la trayectoria de Saturnino que conocemos, comienza con su estancia en el monasterio de Juan, después marchó junto a Valerio, y huyó de la compañía de éste tras algún tiempo, para establecerse en otro lugar donde pudiera gozar de mayor prestigio. Las reclusiones a que se someterían estos monjes tendrían siempre un carácter temporal. El hecho de que no estuvieran sujetos a un determinado lugar por la autoridad de un señor, los permitía tener libertad de movimientos. Por ello lo normal era que se trasladaran de un sitio a otro. Su establecimiento junto a lugares habitados no significaba que no ocupasen una celda en un sitio retirado, y que no llevasen una vida solitaria, aunque siempre en sentido relativo.

Todas estas circunstancias nos inclinan a pensar que, éstos a los que en el canon que comentamos se los denominaba reclusos, se podrían identificar con los que hemos venido considerando hasta ahora como eremitas. Hay que tener en cuenta que el modelo ideal de vida eremítica, retirada de todo contacto humano, sería muy poco frecuente en la realidad. Más que el hecho de recluirse en una celda, ya fuera en un paraje totalmente solitario, o cercano a un lugar habitado, lo que caracterizaría a estos monjes era su libre disciplina, sin ningún sometimiento al dominio de un obispo o de un abad. Esta circunstancia, causa de la libertad de movimientos de que disfrutaban, era lo que pretendían eliminar los padres de la Iglesia hispana que se reunieron en el VII Concilio de Toledo. Para ello ordenaban que, a partir de entonces, todo aquél que quisiera llevar este tipo de vida, debería pasar antes por un monasterio. De esta forma el monje quedaría sometido para siempre al dominio y a la jurisdicción del abad. Estas medidas para acabar con el eremitismo, tendrían varios motivos.

En primer lugar, los eremitas realizaban funciones religiosas de cara a los grupos humanos de las áreas rurales, entre los que tendrían gran éxito. Para estos fieles, los eremitas constituían una autoridad religiosa de tipo carismático, que se sustentaría solamente en su fuerza espiritual, pues no necesitaba de ningún tipo de legitimación doctrinal. Todo esto lo realizaban sin estar integrados en la organización diocesana, ya que no solían estar ordenados, y además no estaban establecidos en un lugar fijo, pudiendo pasar de una diócesis a otra a su antojo. Esto lo harían incluso siendo clérigos. Recordemos el caso de Saturnino, que huyó de la iglesia de la que había sido nombrado presbítero, llevándose los objetos de culto pertenecientes a aquélla, para desempeñar sus funciones en otra parte. En el IV Concilio de Toledo trataron los obispos de acabar con este estado de cosas, dentro de lo posible, con la ordenación de algunos eremitas, colocando al resto bajo la jurisdicción de los abades. En el VII Concilio toledano no se insistió en la ordenación, sino que se intentó pasar todo el problema a los monasterios.

Por otra parte, los eremitas, con su particular género de vida, eran un factor de inestabilidad social en una época en la que se estaban extendiendo universalmente las relaciones de dependencia personal. Su resistencia a someterse al dominio señorial los relaciona con movimientos campesinos que se desarrollaron en los distintos territorios del Imperio Romano en su última época (44). Todo esto originaría la animadversión del episcopado frente a esta forma de vida religiosa, aunque, sin embargo, podían admirar el ascetismo de la soledad, siempre que se practicase bajo el control de un cenobio.

---

(44) Barbero - Vigil, *Sobre los orígenes*, pp. 35 y ss.



**EL EREMITISMO EN LAS EPOCAS  
VISIGODA Y ALTOMEDIEVAL A TRAVES  
DE LAS FUENTES LEONESAS**

**II**

Por Isabel Corullón



## LA EPOCA ALTOMEDIEVAL

### HAGIOGRAFÍA: LA "VITA SANCTI FROILANI"

Esta obra se halla en un volumen de pergamino ocupado por los libros de la Biblia, que terminó de copiar Juan el Diácono en el año 920. Está escrita en letra visigótica, como el resto del volumen, y llena un espacio que se había dejado en blanco. La opinión general había venido considerando que la *Vita S. Froilani* fue escrita por el mismo Juan el Diácono en el 920, pocos años después de la muerte del santo. Pero Barrau-Dihigo puso de manifiesto que el texto de esta obra sería posterior. Parece ser que fue copiado por otro individuo, que intentó imitar la escritura de Juan. Además la última parte, en la que se contienen las indicaciones cronológicas de el nacimiento de Froilán, su elevación al episcopado y su muerte, falta en el manuscrito de la Biblia de León. Sin embargo, se encuentran en un breviario leonés del siglo XV. Pero estas circunstancias no restan valor histórico a esta obra, que debió escribirse no mucho tiempo después de lo que se había pensado generalmente. Barrau-Dihigo consideraba que podía proporcionar interesantes testimonios sobre la organización eclesiástica leonesa (42).

Según su anónimo biógrafo, Froilán nació en las cercanías de Lugo en el año 832 (43). A los dieciocho años se retiró a hacer vida eremítica, una vez que hubo decidido entre esta posibilidad, o bien dedicarse a la predicación, pensando que ambas actividades habrían de ser incompatibles. Pero el destino le haría compaginar la vida solitaria con la predicación, nos dice su biógrafo. En esta trayectoria se le unió "*Atilanem Sacerdotem*". Juntos se instalaron en una celda en el monte Curueño (La Vecilla), en la montaña leonesa (44). Cerca de aquel lugar existía un núcleo de población de cierta importancia. Esto facilitó que se extendiera la fama de Froilán y Atilano, y acudieron en torno a ellos una multitud de hombres y mujeres, pertenecientes a todos los estamentos de la sociedad, para escuchar su predicación: "*Pervenit ad calcem montis eremi prospiciens et cunctaque peregrans ad alium montis, cui vocabulo est Curcurrini, construxit ibi cum collegam suum cellulam ad habitandum. Et quia civitas in monte posita latere non valent, rumor sius peragravit omnem provinciam.*"

(42) L. Barrau-Dihigo, Recherches sur l'histoire politique du Royaume Asturien (718-910) *Revue Hispanique*, LII, 1921, pp. 32-35.

(43) La *Vita Sancti Froilani* está publicada por E. Flórez, *España Sagrada*, Madrid, 1787<sup>2</sup>, XXXIV, pp. 422 ss.

(44) Este lugar podría ser identificado "con la "Peña de San Froilán", en Valdorria (Valdepiélagos), donde hay una pequeña capilla dedicada al santo, para cuya construcción parece haberse explanado parte de la roca, y quizá el abrigo donde se retiró", J. A. Gutiérrez González, Hábitats rupestres altomedievales en la Meseta Norte y Cordillera Cantábrica, *Estudios Humanísticos*, 4, 1982, p. 46.



*Fit concursus populorum utriusque sexus ad audiendum verbum divinum promiscuo populo, magnati, pontifices, clerus et omnis coetus, tam viri quam etiam mulieres timentes Deum*".

Vemos en este párrafo una muestra del entusiasmo del autor, cuando enumera los distintos grupos de individuos, incluyendo a los obispos. Es difícil imaginar que se presentaran también en aquel lugar los obispos de las diócesis circundantes. Más aún si seguimos leyendo: "*Postquam illuminavit eos lumine vero*". La luz verdadera es una imagen de uso muy común, y se referiría al Evangelio. Aparece en varias obras de los siglos V al VII, en pasajes relativos a la penetración del Cristianismo en la Península (45). Según Fernández Catón, Froilán y Atilano evangelizarían aquellos territorios, poblados de cristianos fugitivos del Sur, que habrían adoptado algunos elementos de la religión musulmana (46). Pero pensamos que podría tratarse de una predicación contra las muchas creencias paganas que existirían aún en territorios montañosos y apartados como aquellos, más propicios a conservar el sustrato religioso anterior. En aquellos mismos años, Ramiro I perseguía y condenaba a los magos (47), lo cual nos indica la persistencia del paganismo en el reino astur-leonés en fecha tan tardía. Precisamente la inexistencia de obispo y clérigos que actuasen en aquella zona, había propiciado que estos dos monjes solitarios hubieran tenido que asumir las funciones de la predicación. Su éxito fue tal, que fueron obligados a bajar al poblado. Allí edificaron un monasterio: "...*plurimum coactus ad universo coetu credentium Domino, ut vellet descendere ad plateam civitatis oppido Veseo, et ibi... aedificaret coenobio*". Este monasterio congregaría a un elevado número de fieles, y surgiría a partir de las donaciones de los habitantes de Veseo, según se puede deducir de los hechos.

De nuevo nos hallamos ante eremitas que se establecen junto a un lugar habitado. La faceta predicadora, voluntaria o no, que deducíamos en los eremitas de la época visigoda, aparece aquí expuesta con toda claridad. Es importante observar que Atilano era presbítero antes de unirse a Froilán, al que consideraría probablemente su superior. Ello es una muestra del enorme prestigio que seguía teniendo la vida eremítica. Froilán se convertiría en el jefe religioso de la comunidad cristiana del lugar, a pesar de que no era presbítero. Este detalle nos habla de la popularidad de las formas de liderazgo religioso carismático, no institucional, a la que se subordinarían incluso los clérigos. Es lo mismo que habíamos visto ocurrir en torno a San Valerio. El monasterio de Veseo aparece convertido en el eje de la organización eclesiástica de la zona, aunque estuviera al margen de la jerarquía diocesana.

La fama de Froilán creció de tal forma, que llegó a oídos del rey Alfonso III. Sabemos que en aquellos años este monarca conseguía la victoria de Polvoraria (878), procediendo después a consolidar las tierras dominadas en la zona de Zamora, hasta el Duero. Alfonso III, nos cuenta la *Vita S. Froilani*, hizo venir a Froilán a la corte, le enriqueció y le dio potestad para fundar monasterios que aglutinaran a los fieles de su reino: "*Locupletiore eum fecit et honorem magnum ditavit, potestatem illi concesam ut in omnem suo regno... construeret coenobia ad congregandas populorum turmas sub regula sanctae disciplina constitutas*".

Con ello hemos de suponer que se pretendería la organización eclesiástica de aquellos territorios, recién conquistados. Froilán fundaría entonces el monasterio de Tábara, en la llanura del Esla: "*Aedificavit Tabarense caenobium ubi congregavit utrarumque sexum centies seni animas Domino*

(45) M. C. Díaz y Díaz, Los orígenes cristianos de la Península Ibérica vistos por algunos textos del siglo VII, Cuadernos de Estudios Gallegos, XXVIII, 1973, pp. 277-284.

(46) J. M. Fernández Catón, San Froilán de León, *Bibliotheca Sanctorum*, V, Roma, 1969, pp. 1283-1285.

(47) Crónica Albeldense, M. Gómez Moreno, Las primeras crónicas de la Reconquista, el ciclo de Alfonso III, Boletín de la Real Academia de la Historia, C, 1932, p. 603.



*servientium*". A continuación constituyó otro monasterio junto al Esla, probablemente el de Moreuela (48): "...invenit anoenum... erga flumen Stolae discurrente. Construxit ibi coenobium, ubi congregavit ducentos fere monachos sub regulari norma constitutas". Las elevadísimas cifras de monjes hay que atribuir las al entusiasmo del autor del texto.

Vemos que Froilán desempeñaría un cargo de abad, que tenía una especial transcendencia. Esta labor le llevaría a ser candidato para ocupar la sede de León, por aclamación popular, según su biógrafo, y con el apoyo del rey. Pero para ello era preciso que primero fuera ordenado presbítero, a pesar de su reiterada resistencia. Estos hechos aparecen narrados con gran realismo: "*Constrictus atque catenatus procacioribus verbis insultans regem, et filios habere se incusabat, et falsum monachum se esse asserebat tandem invitatus ordinatus est*". La postura de Froilán era idéntica a la que mantuvieran otros eremitas de la época visigoda. Finalmente, llegó a ser obispo de León, desde el año 900 al 905, en que muere. Atilano lo sería de Zamora paralelamente.

A través de la trayectoria de ambos, hemos podido observar, que en la Alta Edad Media el eremitismo seguía en vigor, con sus elementos más característicos. Pero advertimos una diferencia: el eremitismo deja de ser una corriente semiperseguida, al margen de los postulados de la iglesia oficial. Ahora gozaría de la admiración general, y en algunas ocasiones serviría de base a una nueva jerarquía eclesiástica. Esto era posible debido al derrumbamiento de las estructuras de la Iglesia visigoda en el Norte de España. La organización eclesiástica que surgió en los reinos cristianos altomedievales, respondería al tipo de sociedad que allí predominaba, caracterizado por su arcaísmo.

#### LA DOCUMENTACIÓN

Aunque de los siglos VIII al XI se poseen pocos documentos auténticos, los existentes nos proporcionan datos interesantes. Suelen referirse a asuntos económicos, por ello ofrecen un tipo de información sobre el eremitismo distinto al que hallábamos en la hagiografía y los cánones conciliares. No vamos a repasar aquí todos los documentos referidos al eremitismo. Nos limitaremos a analizar algunos, que nos parecen bastante expresivos.

Entre la documentación monástica altomedieval, son numerosos los documentos que muestran la existencia de monasterios que no habían desarrollado aún una organización cenobítica. El de Santiago de Peñalba, que fuera fundado por San Genadio en los primeros años del siglo X, es un buen ejemplo. Sobre el carácter que tenía esta comunidad, nos ilustra un documento que recoge la donación de la villa de Laguna a los monjes del Valle del Silencio, realizada por Genadio siendo ya obispo de Astorga. Dicha donación se dirigía a "...*fratrum anagoritarum in ipso montis degentium vita ad sustentatione eorum*". Y continúa, diciendo "...*ut dixi eremitis loci praedicti tradere atque firmare illis in loco competentem ipsam villam quam dicunt Lacuna... sicuti eam habuerit mei antecesores, ut habeant eam concesam vel traditam, id est medietatem eius villae sit Domini Sancti Iacobi quae est coenobiale conclavi, et ceteris in gyro reclusionibus ab salutem animarum, et collatione fratrum vel monachorum competentibus diebus in unum convenire, dimidiam vero ceteris omnibus eremitis aequanimitatem dividentes quidquid inde adquisierit ex operibus frugum in victu et in sustentatione eorum, quippe hoc non tenere sed ut a collatione fratrum et concilio provisum est*" (49).

La comunidad de Santiago de Peñalba estaría integrada por un grupo de eremitas, que se reunían en torno a aquella iglesia en días determinados, para celebrar actos de culto y recibir las atenciones de un padre espiritual, y además, para tratar asuntos económicos. Por ello la comunidad

(48) Así lo afirma Fernández Catón, *ob. cit.*, p. 1284.

(49) Publicado por Flórez, *España Sagrada*, XVI, pp. 429-430.



propiamente dicha la constituiría esta reunión periódica o "*collatio*". En los lugares próximos a aquel monasterio había más anacoretas, que quedarían al margen. San Genadio intentó organizar la vida monástica de aquellos valles, cuya tradición era muy antigua —recordemos las fundaciones fructuosianas— y donde el eremitismo estaría muy arraigado. Del documento mencionado, se desprende la intención de Genadio de integrar a los eremitas dispersos en torno a Peñalba, bajo el dominio de dicho monasterio. Mandaba que la villa de Laguna fuese dividida en dos mitades, siendo ambas administradas por los monjes de la comunidad de Peñalba, que proporcionarían a los eremitas vestido y sustento. Esto significaba que dichos eremitas entrarían en dependencia respecto a aquélla. *Victu et sustentatione* equivale a la expresión *victum et vestitum*, utilizada en la época visigoda para aludir a los bienes asignados a los dependientes de rango inferior (50).

Este monasterio es ejemplo de una situación que debía ser bastante usual en aquella época. A través de éste vemos cómo se configuraban los monasterios a partir de un núcleo eremítico, introduciendo unos principios básicos de vida en comunidad, al modo de las lauras. En segundo lugar, se observa como, de una forma paralela, se llevaba a cabo la integración de los eremitorios en los marcos económicos y sociales de la época, mediante su dotación con bienes inmuebles, o la participación en la posesión de ellos. Esto último traía consigo la entrada en dependencia, como ocurrió con los eremitas del Valle del Silencio respecto a Peñalba.

En Pardomino, cerca de Boñar, existió un foco eremítico, documentado desde el año 917, en que Ordoño II confirmó a sus monjes la posesión del lugar en torno a donde se hallaban los eremitorios: "*damus atque contestamus ut locum quod vocitant Perameno confessoribus... Trasmundo et Recesvindo dedimus ad habitandum adque dum vita duxeritis ista tam vos quam vel qui post vos ibidem habituri... ipse cum terminis et adiacentiis suis*", que iban "*... de flumine Porma et per illa penna que vocitant Columbaria et per illo cerro de monte usque en Roido usque in rego de Tasceto secundum obtinuerunt illud Fredemundus abba et Maximus abba post parte Ecclesie*" (51).

Tales territorios habrían sido concedidos, para que se edificara allí un monasterio en época anterior. La concesión era repetida en 917, probablemente por el escaso reconocimiento que habría tenido hasta entonces. Es importante destacar la falta de precisión que existe para designar a los abades, a los que se llama *confesores* en una ocasión, y *abbates* más adelante, aunque estos cuatro individuos tuvieran la misma categoría.

Ocho años más tarde, Fruela II confirmaba a San Andrés de Pardomino la posesión de los mismos territorios anteriores, a los que añadía la villa Donica (52). No aparece en este documento la fórmula *ut sit monasterium constructum*, sino que se dice *fundatum est monasterium*. La donación se dirigía a *abbati Atanarico cum omni congregatione*. Esto nos haría pensar en que se había llevado a cabo una configuración cenobial de aquel monasterio, colocado al frente del resto de los eremitorios de Pardomino. Pero en los documentos posteriores observamos otros detalles que desmienten este supuesto, y aportan informaciones sobre la faceta económica de aquellos eremitorios.

En el año 944 se fecha un documento que recoge el resultado del juicio entablado en Frumínio, obispo de León, y los eremitas de Pardomino, contra las aldeas vecinas, por el aprovechamiento de las tierras que les habían sido atribuidas en los años anteriores, y que los aldeanos transgredían. Copiamos parte del documento por su interés.

"*Orta fuit intentio inter Fruminio episcopo, una cum fratres eremitas de Perameno cum omnibus habitatoribus ex undique partibus, id sunt de parte de rivulo Porma, Campolongo, Stabello,*

---

(50) Barbero-Vigil, *La formación del feudalismo...*, p. 83.

(51) F. Alvarez, *Monasterios de Pardomino*, *Archivos Leoneses*, 1950, doc. n.º 1.

(52) Alvarez, *ob. cit.*, doc. n.º 2.



Ferraria, Vulterario, Meane, Lotares, Noantica. Et estantes in contentione pro prestationibus de ipsis montibus, volentes ipsi homines transcendere terminum quod annis transactis positus fuerat ab episcopis Fruminio episcopo, Oveco episcopo abbatibus pluribus et comite Guisvado et hominibus plurimis locis salutaribus previendo termino de vado in Porma sub illa ponte sub rego Perameno ubi intrant in Porma ab illo arbore cum ipsa cruce et inde ad sursum in directo per summa lumba aquas dividentes per monte usque illum autarium petrosum de parte de Palumbare usque infundet in rivo Perameno, et habentes inter se hos terminos sic fuit transgressio de ipsis hominibus pro arare in ipsis terminis intrinsicis, pro pascere, pro arboris taliari, licere. Sic pervenit ante regem querimonia de ipso episcopo Fruminio et ipsis fratribus eremitarum et pro id ordinavit hic venire ad ipsos terminos ut habuissent fratres suum et laici suum terminum.

Proinde vero venerunt ibidem per iusionem regis... id sunt Oveco episcopo, Aduvuanus abba, Sarracenus abba, seu ex laicis magnis Bravolio Bravoliz, Gorvisio Guisvadiz, Bravolius Pepi et Bravolius Secundini et alii plures. Et possuerunt terminum per locis pernomatis de rivo Perameno et per illa lumba, per summa zerra directa linea usque illum castrum petrosum qui est super regum Palumbare et ex inde parte occidentis aqua invertente per summa inverte usque in Porma. Omnia ad laycos pro utilitatibus suis, exceptis arata et molinis, et pro ad fratres eorum stipendio, de rivo Perameno, et per illa lumba super nominata unde ad laicos posuimus terminum, usque per illum castrum petrosum ad partibus orientis usque ubi terminum posuerunt cum homines de Lotares et de Noantica cum Ovecco episcopo et comite Guisvado vel concilio... nos supra nominati Fruminus episcopus et nos ipsi eremitas, qui hic commorantes sumus, vel qui ad ipsa via advenerint, tamen nos laici nominati Indulgentius, Froila, Florentius, Serenianus, Vegigus et Iustus et Eminentius cum omnes nostros gasalianes, qui sumus vigarii de parte plebium et fidei iussores"... se comprometían a respetar y a hacer respetar aquellos términos. Suscribían el documento los obispos Oveco y Fruminio, siete eremitas y siete individuos laicos en representación de sus *gasalianes*. Figuraban como testigos siete abades y siete *boni homines*, y dos individuos más (53).

Lo primero que se desprende de este documento, es el carácter eremítico de Pardomino. No se habla de abades en esta ocasión, sino de eremitas en general, sin expresar ninguna forma de jerarquización, ni de organización interna entre ellos. Son interesantes sus relaciones con las aldeas vecinas. Los habitantes de aquellas siete aldeas aparecen agrupados en torno a uno de sus miembros, que actúa en su representación. Esto sugiere que se trataría de individuos pertenecientes a los linajes encumbrados dentro de un grupo de emparentados más amplio, que formaría una comunidad de aldea. Las siete aldeas se encontraban conjuntamente con derechos para explotar aquellas tierras, otorgadas a los monjes de Pardomino en los años anteriores por los monarcas. Fijémonos que en los lugares nombrados para señalar los términos, figura el *autarium* o *castrum petrosum* calificativo que denota el carácter arruinado de éste y, por supuesto, deshabitado. Pero hay que tener en cuenta que en aquella época quizá se seguía manteniendo "un concepto administrativo y territorial en torno a algunos castros" (54). Las aldeas litigantes habrían surgido posiblemente de la desintegración del grupo gentilicio asociado a dicho castro, siglos atrás. Sólo as: se podría explicar su pretendido derecho sobre aquellos terrenos, que finalmente los sería reconocido en parte, a pesar de las presiones de los representantes de la gran propiedad.

Con la intervención de los monarcas, atribuyéndose el dominio eminente sobre aquellas tierras, como si estuviesen deshabitadas, y sobre las cuales las aldeas tendrían derechos de uso, pero no pro-

(53) Alvarez, ob. cit., doc. n.º 3.

(54) Son palabras de J. L. Avello, Cántabros y astures, *Lancia I*, León..., p. 277, refiriéndose a un documento del año 733. Pensamos que un reflejo de esta situación podría ser la que se describe en el documento de Pardomino.



piEDAD como tal, éstas fueron concedidas a los monjes. Desde aquel momento, los eremitas pasaron a detentar todos los derechos sobre dichas tierras. Los reyes habrían pretendido, con ésta y con posteriores donaciones, que se desarrollase a partir de los eremitorios de Pardomino, un monasterio propiamente dicho, al menos en lo que se refiere a sus bases económicas, configurándose como un dominio feudal. La demanda contra los aldeanos la puso Fruminio de León, en unión con los eremitas. Apoyando la causa de éstos, concurren el conde Guisvado, magnate de la zona de Boñar, el obispo Oveco, y un grupo de abades y *boni homines*. Todos ellos eran representantes de la propiedad y el dominio feudal, y actuarían en contra de las comunidades de aldea. El apoyo directo del obispo de León a los eremitas, está en la misma línea que la actuación de Genadio que veíamos anteriormente. Los obispos serían conscientes de la importancia que tenían los eremitorios, que debían ser muy numerosos. Se intentaba que tuvieran una base económica más firme, y se integraran en el sistema feudal. De esta manera podrían ser mejor controladas las funciones que cumplían dentro de la organización eclesiástica.

El resultado de este pleito fue un nuevo deslinde de las tierras, delimitándose con claridad las que correspondían a una y a otra parte de los contendientes. A los aldeanos se les concedió el aprovechamiento del monte y el pasto de las tierras altas y las laderas orientadas al Oeste. Los eremitas se quedaban con las tierras del valle y de las laderas orientadas al Este, y además los derechos sobre los molinos y las tierras cultivadas en la parte correspondiente a los aldeanos. Así el monasterio se reservaba la baza de la agricultura, con la roturación de nuevas tierras, a través de la cual se produciría la dependencia de los habitantes de las aldeas respecto a los monjes.

En un documento de 954 se confirmaba nuevamente a los monjes de Pardomino la posesión de aquellas tierras, esta vez por Ordoño III. El documento va dirigido "...vobis patronos martires Santorum quorum reliquiae sunt in valle Perameno Sancti Salvatoris, Sante Marie Virginis, Sanctorum Petri et Pauli, Sancti Andree, Sancti Bartolomei, Sancti Ihoanni apostolorum nec non Sancti Martiri et Sancti Saturnini seu et vobis fratribus ibidem consentientibus frateres Belasco, frater Virgilio et frater Agendo vel omnibus fratribus qui ibidem sunt" (55). Aquí se aprecia nuevamente que Pardomino no era una comunidad monástica, sino un conjunto de eremitorios. A ello alude la múltiple advocación, y la inexistencia de jerarquización, pues no se habla de abades, sino de *fratres*.

En 975 se fecha otro documento, interesante para observar el funcionamiento económico del dominio de Pardomino: "Nos omnes que sumus habitantes in Campolongo et in Stabello et in Veica, id sumus Teodoricus, Fulgentius, Aldericus, Iohannes, Teodoricus, Latenaius, Serenianus, Secundenus, Andulfus, Artemius, Flavius, Emulatus, Bellellus, Sisnandus, Maximus, Gundesindus, Eolalius, Offraseus, Teodosius, Iustus et Castellus sive et quanti cumque laborantes sumus in ipso monte de Perameno, vobis fratribus que estis habitantes in ipso valle supra taxato Perameno, facimus vobis placitum conscriptum, sicut et iam in alio vobis placito textamus nobis a supradictis episcopis et abbatibus sive et iam dictis anagoritas Belasco, Dalmatio, Virgilio, Arianco, Sova sive et quanti ibidem Deo militant... ita ut de odie die vel tempore expondimus ut de ipso labore quantum ibidem a bovis laboretur vel potuerimus infra ipsis terminis a prioribus designatis vel faciamus vobis rationem per singulis annis et demus ipsos quater ipsos fratribus ibidem Deo deservientes, sine aliqua dilatione" (56).

De nuevo aparecen los habitantes de las aldeas representados por unos cuantos individuos, que formarían parte de los linajes encumbrados dentro de cada comunidad de aldea. En esta ocasión aparecen tres nombres por cada una de éstas, de los cuales *Serenianus*, *Iustus* y *Fulgentius*, que podrá ser

(55) Alvarez, ob. cit., doc. n.º 4.

(56) Alvarez, ob. cit., doc. n.º 5.



la misma persona que *Indulgentius*, aparecen en el documento anterior referente al pleito. *Veica* es la misma aldea que la denominada *Meane* en dicho documento, y que veremos después como *Veica de Miano*, hoy Vegamián. La organización comunitaria de estas aldeas, se pone también de manifiesto en la expresión *quanticumque lavorantes sumus in ipso monte de Perameno*, lo cual indica que se trataba de contratos colectivos de trabajo. Se habla de poner en cultivo las tierras de los monjes, no haciéndose distinción entre las que habían sido asignadas a éstos, y las que lo fueron a los laicos, pues a través de las roturaciones, los dominios de los eremitorios se irían incrementando, a costa de los aldeanos. Esto queda expresado en el hecho de que se hable de *monte de Perameno*, cuando siempre se había hablado de *valle de Perameno*. Debido a la dependencia que habían contraído, los habitantes de *Campolongo*, *Estabello* y *Veica* se comprometían a pagar cada año a los monjes de Pardomino, una cuarta parte de los frutos recogidos en el conjunto de las tierras, que iban ampliándose anualmente en los términos que designase el prior. Esto último nos indica que en Pardomino existía una cierta organización, necesaria para ordenar la explotación de sus dominios. Pero esta organización se referiría sólo a los asuntos económicos, a través de un prior equivalente a un prepósito, pues no existía aún una comunidad propiamente dicha: en el texto se enumeran varios *anagoritas* como representantes del conjunto de los monjes.

En el año 985 Pardomino recibió una nueva donación, a cargo de Bermudo II. En este documento se advierte una interpolación, por la cual se pretendía que aquel foco eremítico fuera entonces un monasterio bajo la regla de San Benito (57). En el año 989 dos particulares donaban a "*Sancti Salvatoris et Sancti Andree Apostoli seu etiam omnium sanctorum quorum reliquiae en eorum locis recondite sunt in loco predicto que vozitatur Peramenum et in os lozis per nutu Dei demorantium fratrum anacoritarum Zisilani abba et Ermildus abba et Ieronimus presbiterum et Eolalius presbiterum seu etiam omnium succedentium...*" dos villas con todas sus pertenencias (58). En esta ocasión se habla también de anacoretas, pero se establece una cierta jerarquización, al frente de la cual se colocan los abades, y junto a éstos, presbíteros, que tendrían una consideración superior, equivalente a la de abad. Pero ésto no significaba el desarrollo de una comunidad unificada, sino el muy pequeño de cada uno de los eremitorios. En un documento de 996, referido a la adquisición de nuevos bienes por Pardomino, a partir de una donación regia, aparecen como destinatarios... "*Sancti Salvatoris, Sancte Marie Virginis, Sanctum Petri et Pauli, Sancte Andree Apostoli, Sancte Bartolomei Apostoli, Sancti Ihoannis Apostoli, nec non et Sancti Martini Episcopi et item Sancti Salvatoris Saturnini Episcopi seu et vobis fratribus ibidem consentientibus frater Ermegildo, frater Eolalio, frater Arcaio, frater Cardelio, frater Senorio, frater Vicenti, frater Fredenando, frater Floresindo, frater Petro vel alii frater qui ibi sunt...*" (59). Se nombran por tanto las advocaciones de siete oratorios, y siete *fratri* al frente de otros monjes más. Entre ellos figuran *Eolalio*, al que veíamos antes como presbítero, y *Ermegildo*, que pensamos puede identificarse con el *Ermildus* del documento anterior. Vemos que en aquel foco eremítico, los términos *abba*, *presbiter* y *frater* tenían una consideración equivalente, lo cual indica el escaso valor del título de abad. Es interesante señalar la existencia de presbíteros en Pardomino, que estaría relacionada con el desempeño de las funciones propias de tal condición, en un ámbito que posiblemente excediera el propiamente monástico, proyectándose sobre las aldeas cercanas.

El carácter plural de Pardomino, se observa en documentos más tardíos, como uno de 1013,

(57) Alvarez, ob. cit., doc. n.º 6; A. Linage Conde, Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica, León, 1973, II, p. 585.

(58) Alvarez, ob. cit., doc. n.º 7.

(59) Alvarez, ob. cit., doc. n.º 8.



en el que se habla de *congregatio abbarum et fratrum* (60). Algunos de aquellos eremitorios tomarían una cierta importancia con respecto al resto, recibiendo donaciones particularmente. En 1061 la comunidad aldeana de Redipollos donaba a San Pedro y San Pablo de Pardomino, su iglesia de San Bartolomé, con todas sus pertenencias: "...nos omnes qui sumus de colegium de Rio de Polos decurrentes ad Sancti Bartolomei Apostoli, filios et neptos de Sermondo, ex radice de fratre Gomsendo, filios et neptos de Roman Petriz..." y así aparecen enumeradas hasta ocho parentelas, tres representantes de las cuales llevaban patronímico, "...facimus kartula testamenti de ipsa confesionem de Sancti Bartolomei apostoli, cum suas ereditatis secundum illas iuricavit nostros monachos et nostros fratres... ad ecclesia Sancti Petri et Pauli... sive... Miquel abba et collegium fratrum..." (61). Estos individuos hacían donación de su iglesia propia, que tendría también carácter monástico: se dice que la detentaban o disfrutaban sus monjes, que serían eremitas integrantes de aquella comunidad de aldea.

Muy semejante es otro documento, fechado en 1064, en el que los fieles de Santa María de Vegamián donaban su iglesia a San Pedro y San Pablo de Pardomino: "...Nos omnes cunctus sum concurrentes ad basilica Sancte Marine in Veca de Miano... facimus kartula testamenti de nostra basilica Sancta Marina cum sua fundamenta et suas ereditates ad ecclesia Sanctorum Petri et Pauli... ad vobis Micaele abbas cum collegium fratrum...". Tras la lista de confirmantes se dice "...cum illo abate de Sancti Petri comodo dea episcopo et vino pro ipsa ecclesia sagrare", a continuación de lo cual aparecen veinte signos (62).

Estas donaciones significaban la absorción por parte de Pardomino, de las iglesias propias de las aldeas vecinas. Sería entonces cuando se hallara en la plenitud de su fuerza, que nunca debió ser mucha. Interesa señalar la importancia que se concedía a estas donaciones, ya que la de Santa María de Vegamián se haría en presencia del obispo. Este aprovecharía la ocasión para consagrar aquella iglesia. Estos hechos significaban que Pardomino se había convertido en el eje de la organización eclesiástica de la zona. De ello se beneficiaba directamente el obispo, pues aquella era una forma de controlar las células eclesiásticas que hasta entonces habrían quedado al margen de su autoridad. Este sería el caso de Santa María de Vegamián, iglesia propia que había congregado a los fieles de aquella aldea, lo mismo que la de San Bartolomé respecto a Redipollos, cuyos fieles constituirían su feligresía, a pesar de no ser un templo consagrado. En estos documentos las comunidades campesinas se expresan en forma de collación, pues son definidas en base a la concurrencia de sus individuos a una iglesia, por encima de la organización gentilicia, como se aprecia en el caso de San Bartolomé de Redipollos. Es importante este factor por lo que representa en la evolución de la organización eclesiástica (63).

Con el beneplácito del obispo de León, los eremitorios de Pardomino detentarían el *ius parroquial* en los territorios circundantes. Quizá ya lo detentasen anteriormente a estas donaciones respecto a otras aldeas de menor importancia, pues hemos observado la existencia de presbíteros en Pardomino desde finales del siglo anterior. A pesar de que se habían hechado las bases para su desarrollo como dominio feudal, Pardomino nunca llegó a tomar verdadera importancia, ni se convirtió en un cenobio. Aunque en ocasiones se considerasen separadamente cada uno de sus eremitorios, constituiría una unidad de cara al exterior, formando una sola explotación económica. En el siglo XII, consolidada la organización eclesiástica tras la reforma gregoriana, los obispos de León convirtieron a Pardomino

(60) Alvarez, ob. cit., doc. n.º 10.

(61) Alvarez, ob. cit., doc. n.º 11.

(62) Alvarez, ob. cit., doc. n.º 12.

(63) C. Estepa, *Estructura social de la ciudad de León*, León, 1977, pp. 198-199.



en una parroquia (64), con ello seguiría el destino de muchas otras células monástico-eclesiásticas locales.

A través de la documentación de Pardomino, hemos podido seguir la trayectoria de un eremitorio en los siglos X y XI, caracterizada por su integración en el sistema socio-económico feudal. El eremitorio pasaría a detentar un dominio territorial, sometiendo a las aldeas vecinas a su dependencia. Para ello contaría con el apoyo del episcopado y de los monarcas leoneses. Los obispos estaban interesados en su desarrollo, no tanto en lo referido a la organización de la vida monástica, sino de su fuerza económica, para que pudiera representar un poder eclesiástico en la zona, que sirviera para aglutinar las comunidades cristianas rurales dispersas. El eremitismo perduraría en Pardomino hasta el siglo XII, al menos.

## CONCLUSIONES

El eremitismo se desarrolló en la Península, a lo largo de los siglos IV y V, como forma básica del monacato primitivo, anterior a la aparición del cenobitismo. Pero éste no significó el fin del eremitismo, que en la época visigoda estaba muy arraigado en el Centro y el Norte peninsulares, en las áreas menos romanizadas, con una vida urbana muy pobre, en una sociedad que mantenía numerosos arcaísmos de origen indígena. Allí se desarrollaría como forma básica de monacato, desde el momento mismo de la cristianización, que se llevó a cabo tardíamente. Había un acentuado contraste de estas regiones respecto a las restantes, donde predominaría el monacato cenobítico, y la organización diocesana tenía una sólida implantación.

En la forma en que se desarrolló en la Península, el eremitismo, a pesar de lo que su nombre indica, representaría sólo un aislamiento parcial respecto a la sociedad. Los eremitas solían instalarse en la cercanía de aldeas o villas rústicas. Esto no les permitiría más que una soledad relativa, pero a la vez daba lugar al desempeño de funciones de otro carácter. En ocasiones se formaban grupos de dos o tres de estos monjes, fundados en el mutuo acuerdo o en la autoridad espiritual de uno de ellos, pudiéndose romper esta sociedad en cualquier momento.

En cuanto a la posición del eremitismo respecto al mundo exterior, hay que destacar primeramente su desvinculación con el orden material de la época, caracterizado por la expansión progresiva de las grandes propiedades, y la extensión de las relaciones de dependencia, pues el eremita vivía de limosnas y no se hallaba sometido a ningún dominio. En esto se relacionaba con movimientos de protesta social, que se habían desarrollado en los últimos siglos del Imperio. El eremitismo representaba una interpretación drástica de los principios contenidos en el Evangelio, de lo cual se derivaba su componente rigorista y antijerárquico, frente al orden temporal de la Iglesia y al sólido aparato de gobierno, de estructura monárquica de que se había dotado, establecido a través de las relaciones de dependencia. Algo parecido cabe decir respecto a los monasterios, y al dominio y la jurisdicción abaciales.

El eremita, por su relación con los grupos de población rural, desarrollaba unas funciones que tendrían mucho que ver con la cura de almas. Su acción se llevaría a cabo en áreas poco controladas por la autoridad diocesana, y una de sus facetas sería la cristianización, a través de su establecimiento en antiguos santuarios paganos. En éstos y en otros casos, los eremitas servirían de puente entre el Cristianismo y un paganismo rural profundamente arraigado. En aquel ambiente, en el cual

---

(64) J. González, Perameno, *Archivos Leoneses*, 1947, p. 81.



las manifestaciones ascéticas despertaban gran admiración y respeto, el anacoreta constituiría la autoridad religiosa a nivel local, de tipo carismático, con clara superioridad respecto a los presbíteros, y al margen de la organización diocesana. Los fieles de aquellas aldeas se acogerían a su autoridad espiritual, correspondiendo con limosnas, integradas normalmente por bienes inmuebles. Así ocurrió con Valerio y Juan respecto a los fieles de Castro Pedroso. La naturaleza de estas funciones llevadas a cabo por los eremitas, cuando eran conocidas por el obispo, solían traer como consecuencia su ordenación presbiterial.

El hecho de que los eremitas desempeñaran sus funciones religiosas al margen de la jurisdicción episcopal o abacial correspondientes, teniendo plena libertad de movimientos, provocó la reacción de las autoridades eclesiásticas que, dada la transcendencia del fenómeno, acordaron drásticas medidas para combatirlo en el segundo cuarto del siglo VII. Se pretendió acabar con el eremitismo en sus peculiares características, aceptándolo sólo como una forma de vida ascética practicada bajo la jurisdicción de un abad. Pero el eco de estas disposiciones no debió ser importante.

Con el derrumbamiento de las estructuras de la Iglesia visigoda tras la invasión musulmana, en el Norte de la Península en los reinos cristianos que fueron surgiendo, la posición de las autoridades eclesiásticas respecto al eremitismo fue diferente, siendo ésta una forma usual de vida monástica, que gozaba de gran prestigio. En esta época perduró el eremitismo propiamente dicho, a la vez que se apreciaba el desarrollo del monacato de lauras, siendo éste el origen de muchos de los grandes monasterios medievales. Respecto al cambio de actitud de las autoridades eclesiásticas, hay que señalar que el eremitismo ya no era una forma de vida al margen de las estructuras económicas dominantes pues, como resultado del mayor desarrollo alcanzado por el feudalismo, que fue penetrando en las arcaicas estructuras sociales y económicas existentes en aquella sociedad, los eremitorios serían dotados con bienes inmuebles, a partir de diversas iniciativas.

Por una parte, los eremitorios se integrarían en las comunidades de aldea. Este sería el fin de un proceso ininterrumpido iniciado en la época visigoda, al participar los eremitas en los bienes inmuebles integrantes del patrimonio de la comunidad de aldea respectiva, por haber sido objeto de dotación sus oratorios por parte de aquellos fieles, que querían así asegurarse sus servicios. De esta forma, los eremitorios se relacionarían con el fenómeno de las iglesias-monasterios propios. El proceso descrito se percibe en los documentos de los siglos X-XI, cuando las comunidades de aldea se estaban desintegrando, y sus eremitorios-iglesias propios eran absorbidos por los grandes monasterios.

En otras ocasiones, por influencia de los obispos, los eremitorios eran dotados con una serie de bienes inmuebles que los convertirían en el centro de un dominio feudal. En ambos casos se refleja la importancia que tenían los eremitorios en la organización eclesiástica, al igual que ocurría con el resto de los monasterios de aquella época. Esto sucedía a nivel de las comunidades cristianas de las aldeas, y también en un ámbito territorial más amplio. En este sentido hay que valorar la intervención de los obispos, siempre intentando fortalecer la base económica de los grandes núcleos eremíticos, para convertirlos en el eje de la organización eclesiástica de la zona, como ya vimos a través de Fruminio de León. Aquellos eremitorios pasaron a detentar el *ius* parroquial, incorporando a su dominio los eremitorios-iglesias propias de las aldeas, que de esta forma, aunque indirectamente, quedaban sometidas a la autoridad episcopal, ya que antes habrían funcionado en buena parte al margen de su influencia.